

## ב. פסקה ראשונה (א-ז): פנייתו של נעמן למלך ישראל וכישלונה

### 1. נעמן - "גבור חיל מצרע"

א וְנַעֲמָן שֵׁר צָבָא מֶלֶךְ אֲרָם הָיָה אִישׁ גְּדוֹל לְפָנָיו אֲדָנָיו וְנָשָׂא פָנִים  
כִּי בּוֹ נָתַן ה' תְּשׁוּעָה לְאֲרָם  
וְהָאִישׁ הָיָה גִבּוֹר חַיִל מְצָרַע.

הפסוק הראשון בסיפורנו משמש מצג לסיפור: מוצגת בו אחת משתי הדמויות הראשיות בסיפור בדרך מורכבת, ואף בעייתו של אותו איש מוצגת לפנינו - "וְהָאִישׁ הָיָה... מְצָרַע". צרעתו של נעמן היא נקודת המוצא להתפתחות העלילה. המצג מורכב משלושה היגדים: ההיגד הראשון מציג את תפקידו של נעמן ואת מעמדו לפני מלכו, ההיגד השני מנמק את האמור בראשון, ואילו בהיגד השלישי מוצגת בעייתו של נעמן.

א. תיאורו של נעמן פותח בשמו ובתפקידו הרשמי "שֵׁר צָבָא מֶלֶךְ אֲרָם", ובזאת כבר נרמז לנו העניין שיש לסיפור באיש הזה. מסיפורים קודמים בספר מלכים ידוע לנו כי ארם היא אויבתה של ישראל בתקופה הנוכחית, ושבין שתי המדינות הללו נערכו כמה סיבובי מלחמה. נעמן כשר צבא ארם נמצא אפוא במוקד המתיחות בין שני העמים ושתי המדינות - הוא עומד בראש הצבא הארמי החזק, הנלחם בממלכת ישראל מעת לעת ומסכן את שלומה ואת ביטחונה.<sup>1</sup>

עוד נרמזת במצג חשיבות הקשר בין נעמן לבין מלך ארם. שבחיו של נעמן קשורים במעמדו לפני מלך ארם. לא נאמר שנעמן הוא 'שר צבא ארם', אלא "שֵׁר צָבָא מֶלֶךְ אֲרָם". טיב הזיקה בין השר לבין מלכו יתברר מייד בהמשך: נעמן "הָיָה אִישׁ גְּדוֹל לְפָנָיו אֲדָנָיו וְנָשָׂא פָנִים". נראה כי נעמן זכה בתפקידו הרם הודות להערכה אישית מיוחדת שזכה לה מצד מלכו. הוא היה "אִישׁ גְּדוֹל" - חשוב ובעל ערך - "לְפָנָיו אֲדָנָיו", וגם "נָשָׂא פָנִים". ייתכן שמשמעותו של הצירוף "נָשָׂא פָנִים" היא כי לנעמן תפקיד נוסף בהיררכיה הממלכתית,<sup>2</sup> ואולי אינו אלא חיזוק לנאמר לפני כן: נעמן היה איש מכובד במיוחד לפני אדוניו.

1. על יחסי מואב וישראל בתקופת המקרא בכלל ובתקופה זו בפרט ראה בנספח לסדרת עיונים זו.  
2. כך נראה מהזכרתו של תואר זה בישיעהו ג', ב-ג יחד עם בעלי תפקידים נוספים: "גִּבּוֹר וְאִישׁ מְלָחְמָה שׁוֹפֵט וְנָבִיא וְקָסֵם וְזָקֵן. שֵׁר-חֲמָשִׁים וְנָשׂוּא פָנִים וְיֹעֵץ וְחָכֵם חֲרָשִׁים וְגִבּוֹן לְחַשׁ".

הדגשת מעמדו המיוחד של נעמן לפני מלכו (שהיא הדגשה משולשת) אולי נועדה לרמוז, שמה שעתיד נעמן לעבור בסיפורנו אמור להשפיע על מלך ארם עצמו. שהרי מי שהוא חביב ומכובד כל כך על מלכו הנושא את פניו, ודאי עשוי להשפיע על אדונו ולקרב את דעת מלכו אל דעתו.

ב. המילים הבאות במצג נועדו לנמק את הנאמר עד עתה: מדוע זכה נעמן למעמד כה מכובד? "כי בו נתן ה' תְּשׁוּעָה לְאַרְם". מובן שלא מלך ארם ולא נעמן היו חותמים על ניסוח מקראי זה. לו היינו מְפַנִּים את השאלה הנידונה בכתוב אל מלך ארם, ודאי היה עונה 'כי נעמן הביא תשועה לארם', ולו רצה מלך ארם לנסח את תשובתו ברוח דתית היה עונה 'כי בו נתן רימון (אלוהי ארם) תשועה לעמו' (ראה פסוק יח). מסתבר, כי על פי אפשרויות אלו היה אף נעמן עצמו מנסח את הדברים.

עניינו של משפט זה, הוא ללמדנו כי הצלחתו של נעמן בשדה הקרב היא שהעניקה לו את מעמדו המיוחד. מדוע, אם כן, מנוסחת ההנמקה למעמדו של נעמן על פי נקודת ראות מקראית מובהקת? מדוע לא תנוסח ההנמקה בלשון כללית אשר תתאים אף למחשבתם של הארמים?

אפשר שניסוח זה רומז לכך, שהתשועה שהביא נעמן לעמו קשורה למלחמה של ארם בישראל. הקורא הישראלי האמון על דברי התורה והנביאים מכיר את העיקרון הנשנה רבות במקרא, כי העמים המכים את ישראל הם כלי ביד ה' להעניש את עמו.<sup>3</sup> הדגשת הכתוב במקומנו כי נעמן הוא כלי ביד ה' להביא תשועה לארם, בתוספת ידיעתנו הקודמת שישראל היא אויבתה של ארם, רומזות לכך שתשועה זו היא במלחמתה עם ישראל.<sup>4</sup>

3. לדוגמה: דברים ל"ב, כא ושם פסוקים כט-ל; שופטים י', ו-י, וכן במקומות רבים בספר זה; ישעיהו י', ה-ו, ועוד.

4. א. בעת היפרדו מן העולם, עתיד אלישע לבשר על שינוי במדיניות האלוהית באשר ליחסי ישראל-ארם: תשועת ה' שניתנה עד עתה לארם, תינתן עתה לישראל (י"ג, ז): "חַץ תְּשׁוּעָה לְה', וְחַץ תְּשׁוּעָה בְּאַרְם". אות היחס למ"ד "נָתַן ה' תְּשׁוּעָה לְאַרְם" מוחלפת באות היחס ב"ת בדברי אלישע: "תְּשׁוּעָה לְה'... בְּאַרְם". תשועה ל'ה' בארם משמעה תשועה שתהא ניכרת במפלת ארם.

ב. כיוון שמדובר כאן ב'תשועה' בלשון יחיד, ותשועה היא בדרך כלל ניצחון במלחמה, וכיוון שברור שמדובר במלחמת ארם בישראל, חיפש המדרש את התשועה שמדובר בה בפסוק זה. על הצלה של ארם מסכנת מלחמה ישראלית מסופר עד עתה רק במקום אחד - בפרק כ"ב במלכים א. אולם שם לא זכו הארמים בתשועה בזכות מלחמתם, אלא בזכות 'איש' שמשך בקשת לתומו והרג את אחאב מלך ישראל (כ"ב, לד). מסקנת המדרש היא, אפוא, כי אותו "איש" הוא נעמן, ואם כן בזכות מעשהו זה נתעלה והפך להיות שר צבאו של בן הדד מלך ארם (מדרש תהילים למזמור ע"ח, מהדורת בובר, עמ' 350).

אפשר עוד, שניסוח זה נועד לעצב את יחסנו אל נעמן שלא יהא שלילי מעיקרו: נעמן הוא כלי ביד ה' להושיע את ארם (גם במלחמתם עם ישראל!) ואין להאשימו על כך.<sup>5</sup> עיצוב יחס כזה אל נעמן חשוב שיעשה עוד בטרם נגיע אל עצתה של הנערה הקטנה מארץ ישראל ואל עצתו של אלישע, העוסקים שניהם בטובתו של נעמן אויב עמם. אפשר גם שלשם עיצוב יחס זה אל נעמן נעדר שמו של עם ישראל מדברי הכתוב הללו.

ג. ההיגד השלישי במצג מתאר את הבעיה המהווה נקודת מוצא להתפתחות עלילת סיפורנו: "וְהָאִישׁ הָיָה גִבּוֹר חַיִּל מְצַרְעִי". אלא שאם זהו תפקידו היחיד של משפט זה במצג, נראות שתי המילים "גִבּוֹר חַיִּל" מיותרות: אין הן מוסיפות הרבה על תיאורו של נעמן בראשיתו של המצג, ובעיקר הן אינן תורמות לעניינו של המשפט שבו הן משובצות. מה היה חסר המשפט לו היה נאמר בו אך זאת: 'וְהָאִישׁ הָיָה מְצַרְעִי'?

התשובה ברורה: הדרך שבה בחר הכתוב להציג את בעייתו של נעמן נועדה להבליט את הניגוד החרף שבין מעמדו החברתי ותכונותיו האישיות לבין עובדת היותו מצורע. המילים "גִבּוֹר חַיִּל" נועדו לחזור ולסכם בקיצור את מה שנאמר בשני המשפטים הקודמים, כדי להכניס את כל האמור בהם לניגוד החרף הזה. הצורך בכך נובע מעצמאותו התחבירית של המשפט השלישי במצג; לולי הכיל בתוכו את המילים "גִבּוֹר חַיִּל" לא היה משפט זה ממחיש לנו מספיק את הניגוד בין תוכנו העיקרי לבין תוכן המשפט המורכב שקדם לו (הכולל את שני ההיגדים הראשונים).

סיומו המפתיע של המצג במילה "מְצַרְעִי" הופך את כל התיאור הקודם של נעמן על פניו. ניתן לחוש היטב באירוניה שבתיאורו של נעמן: המצג הולך ומגביה את דמותו של נעמן ממילה למילה וממשפט למשפט, ואף המשפט השלישי נראה כמיועד להוסיף קומה לדמותו של נעמן - "וְהָאִישׁ הָיָה גִבּוֹר חַיִּל...".<sup>6</sup> אלא שאז באה בסיום מילה קטנה אחת בכתיב חסר (המנוגד לכתיבתן של המילים "גְדוֹל" ו"גְבוֹר"), הנאמרת כביכול בהבלעה כאילו הייתה פרט קטן ושכוח, כעין 'סרח עודף' לדברים הגדולים והחשובים שנאמרו בעיקרו של המצג; ומשהגענו אליה, מתברר לקורא למפרע שלמען מילה קטנה זו נכתב כל המשפט השלישי. יתרה מזאת: המילים "גִבּוֹר חַיִּל" לא באו אלא לשרת את המילה האחרונה הזאת, לתת לה את המשקל הראוי ואת ההקשר המעניק לה משמעות חמורה מן הרגיל.

נמצא, כי המצג כולו אינו אלא עלייה צורך ירידה - "מְשָׁגִיא לְגוֹיִם וְיִאֲבָדֵם" (איוב י"ב, כג).

5. להלן סעיף 2 נבאר על בסיס דברי מדרש, כי ייתכן שמשפט זה דווקא בא לבקר את נעמן על כך שאינו מודע לנאמר בו, ורואה עצמו כ"איש גדול": "גִבּוֹר חַיִּל" שבכוחו ובעוצם ידו הביא תשועה לארם.

6. תיאור זה מקביל בתודעת הקורא לתיאור בתחילת הפסוק "הָיָה אִישׁ גְדוֹל", ועל כן נראה כחתימה הדומה לפתיחה.

המאמצים הרבים שמשקיעים נעמן עצמו וכל הסובבים אותו, לשם ריפוי צרעתו, וכן ההקלה הגדולה הניכרת בהתנהגותו לאחר הרפאו, מעידים עד כמה הציקה לנעמן עובדת היותו מצורע, ועד כמה ניסה כל דרך אפשרית כדי להרפא מצרעתו. מן התיאורים המצויים במקרא לצרעת ולנושאייה, והדבר בולט ביחוד בסיפורנו, נראה שלא הייתה זאת מחלה מסוכנת, ועיקר חומרתה היה ביחס החברתי שלו זכה המצורע: בידוד והתרחקות, חשש ורתיעה מפני טומאתו.<sup>7</sup> דבר זה מבליט את הניגוד האירוני בין היותו של נעמן גיבור חיל ונשוא פנים, שר צבא מצליח ובעל מעמד מכובד בחצר מלך ארם, לבין המחלה המרחיקה אותו מחברת בני אדם והמשפילה את כבודו ואת מעמדו החברתי.

## 2. מדוע היה נעמן מצורע?

השאלה שבכותרת הסעיף מבוססת על ההנחה שצרעת היא עונש משמים על עבירות שונות שעבר האדם. כך אכן נראה מכמה סיפורי צרעת במקרא: מרים נענשה בצרעת על שדיברה במשה (במדבר י"ב); גיחזי נענש בצרעת בסיומו של סיפורנו על חטאיו החמורים המתוארים בפסוקים כ-כז בפרקנו; עוזיהו נענש בצרעת על כך שניגש להקטיר במקדש על אף מחאות הכהנים (דה"ב כ"ו, טז-כא).

גם חז"ל במקומות אחדים בתלמוד ובמדרשים ראו בצרעת עונש על עבירות שונות, וביססו עמדה זו בעזרת פסוקים מן המקרא המוכיחים את דבריהם, אם בדרך הפשט ואם בדרך הדרש.<sup>8</sup>

על פי הנחה זו, מוצדק לשאול על כל אדם המופיע במקרא כמצורע, מדוע לקה בצרעת. אולם האם ניתן לענות על שאלה זו בסיפורנו? הרי אין אנו מכירים את נעמן לפני הופעתו בראש פרקנו, ועובדת היותו מצורע מופיעה במצג של הסיפור כנתון! במדרשים אחדים חיפשו את הסיבה לצרעתו של נעמן בפרקנו עצמו. שמא מצויים בו נתונים הקשורים בנעמן, וניתן יהיה לראותם כקודמים להופעתו לפנינו כמצורע, ולהעזר בהם להסבר צרעת נעמן. הבה נתבונן במדרש כזה (במדבר רבה ז, ה<sup>9</sup>):

על אחד עשר דברים הצרעת באה... ועל גסות הרוח...

'ועל גסות הרוח' - זה נעמן, שנאמר: "וַנְּעִמָן שָׂר צָבָא מֶלֶךְ אֲרָם הָיָה אִישׁ גָּדוֹל", מהו 'גדול'? שהייתה רוחו גסה מפני שהיה גבור חיל, ועל ידי כך נצטרע.

7. א. בישראל קיבלה טומאתו של המצורע מסגרת הלכתית מפורטת ומחייבת בדינים שבספר ויקרא (פרקים י"ג-י"ד), אולם מסתבר שגם בין עמי המזרח הקדמון היה מצורע נחשב לטמא, אף כי לא חלו עליו הגבלות חברתיות דומות לאלו שמטילה התורה.

ב. על מהותה של הצרעת ועל טעמי טומאתה - ראה מה שכתבנו בעיון לפרשות תזריע-מצורע, סדרה שנייה, סעיפים א-ה.

8. ראה בעיון הנזכר בהערה הקודמת, סעיף ג: "דעת חז"ל: הצרעת וטומאתה עונש לאדם".

9. מקבילה בסגנון שונה בתנחומא בובר, מצורע י.

מדרש זה משתמש בפסוק המצג עצמו, במה שנאמר בו בטרם צוין נעמן כמצורע, כדי למצוא רמזים לתכונת אופי של נעמן המסבירה את ענישתו בצרעת. ריבוי תוארי הכבוד הניתנים במצג לנעמן - "איש גדול", "נְשָׂא פָּנִים", "גִּבּוֹר חַיִּל" - מביאים את המדרש למסקנה שרוחו של נעמן גסה הייתה, דהיינו שהוא נתגאה במעמדו ובהצלחתו, ועל כן, כמשקל נגד לכך, לקה בצרעת, המשפילה את כבודו של האדם ואת גאוותו.<sup>10</sup> מה הדבר שהביא את נעמן לידי גאוה? המדרש שהבאנו עונה על כך: "מפני שהיה גבור חיל", דהיינו, ניצחונותיו הצבאיים הם שהביאוהו לידי כך. כבר שיערנו לעיל, שהתשועה שהביא נעמן לעמו קשורה למלחמת ארם בישראל. ואפשר שלאור דברי המדרש הזה יש לראות במה שנאמר לפני תיאור היותו של נעמן מצורע - "כי בו נתן ה' תְּשׁוּעָה לְאַרְם" - ביטוי של ביקורת כלפיו: נעמן אינו מודע להיותו כלי ביד ה', אלא הוא תופס עצמו כ"גִּבּוֹר חַיִּל" וכ"אִישׁ גָּדוֹל" שבכוחו ובעוצם ידו הביא תשועה לארם, ועל כן: "וְהָאִישׁ הֵיךָ גִּבּוֹר חַיִּל - מְצַרְעֵי". הסבר זה לצרעתו של נעמן דומה לתביעה שמצאנו בדברי ישעיהו כנגד אשור, שנשלחה אף היא על ידי ה' להעניש את ישראל:

ישעיהו י', ה    הוּי אֲשׁוּר שִׁבְט אֲפִי, וּמִטָּה הוּא בְיָדְם זַעֲמִי.  
 ו    בְּגוֹי חֲנָף אֲשַׁלְּחֵנּוּ, וְעַל עַם עֲבָרְתִי אֲצַוֶּנּוּ  
 לְשַׁלַּל שָׁלַל וְלִבֹּז בֹּז וּלְשִׁימוּ (וּלְשׁוּמוּ) מֶרְמֶס כְּחֹמֶר חוּצוֹת.  
 ...  
 יב    וְהִיָּה כִּי יִבְצַע אֶ-דָּנִי אֶת כָּל מַעֲשָׂהוּ, בְּהַר צִיּוֹן וּבִירוּשָׁלַם  
 אֶפְקֹד עַל פְּרִי גֵדֶל לִבָּב מֶלֶךְ אֲשׁוּר  
 וְעַל תַּפְאֶרֶת רוּם עֵינָיו.  
 יג    כִּי אָמַר: בָּכַח יָדִי עֲשִׂיתִי וּבְחִכְמָתִי כִּי נִבְנֹתִי...  
 ...  
 טו    הִיתְפָּאֵר הִגְרָזָן עַל הַחֲצָב בּוֹ, אִם יִתְגַּדֵּל הַמְּשׁוֹר עַל מְנִיפּוֹ?...?

ההאשמה העיקרית כנגד אשור היא אפוא על התודעה המלווה את מעשיו נגד ישראל: אין הוא תופס עצמו כשליח ה' להעניש את עמו הסורר, אלא מתגאה בהצלחתו ומייחס אותה ל'כח ידיו' ולחכמתו. נביא עתה מדרש אחר (תנחומא תזריע יא) המנמק את צרעתו של נעמן על פי האמור בהמשך סיפורנו:

10. דוגמה אחרת לעונש צרעת שנועד להעניש אדם על גאוותו מובאת בתלמוד במסכת ערכין טז ע"א (במאמר המקביל חלקית למדרש שהבאנו): "אמר רבי יוחנן: על שבעה דברים נגעים באים... ועל גסות הרוח, דכתיב (אודות עוזיהו מלך יהודה): 'וּכְחִזְקָתוֹ גָּבַהּ לְבָו עַד לְהִשְׁחִית, וַיִּמְעַל בַּה' אֱלֹהָיו... וְהִצְרַעַת זְרָחָה בְּמִצְחוֹ' (דה"ב כ"ו, טז-יט)".

"אדם כי יהיה בעור בשרו שאַת או ספחת או בהרת" (ויקרא י"ג, ב) - הכתוב מדבר במלכויות: שאת - זו בבל... ספחת - זו מלכות מדי... בהרת - זו מלכות יוון...  
 "וְהָיָה בְעוֹר בְּשָׂרוֹ לְנִגַע צָרְעַת" (שם) - זו מלכות אדום, שהקב"ה מלקה אותה בצרעת ואת השר שלה... ולעולם הבא הקב"ה יושב בדין על מלכות אדום ואומר לה: למה היית משעבדת בבניי? והיא אומרת: לא אתה הוא שמסרתם בידינו?! והקב"ה אומר לה: ובשביל שמסרתי אותם בידך "לא שמת להם רחמים, על זקן הכבדת עלך מאד" (ישעיהו מ"ז, ו)?!... אמר לה הקב"ה: חייך שאני יושב עליך במשפט ודן אותך ומחייבך... ומה אני עושה לך, אני פורע מן השר שלך תחילה ומלקה אותו בצרעת... ואל תתמה, שהרי בעולם הזה פרע הקב"ה משונאיהם של ישראל הרבה, והפך אותם בצרעת. ומי היה? זה נעמן, שנאמר "וְנַעֲמָן שַׂר צָבָא מֶלֶךְ אַרְם... וְהָאִישׁ הַיְּהוּדִי גִבּוֹר חֵיל מִצְרָע". בשביל מה נצטרע? בשביל ששבה מארץ ישראל נערה קטנה.

אמנם המסופר בפסוק ב - "וְאַרְם יֵצְאוּ גְדוּדִים וַיִּשְׁבּוּ מֵאַרְץ יִשְׂרָאֵל נַעֲרָה קְטַנָּה..." - נועד לתת את הרקע הנחוץ למה שיסופר בהמשך (פסוק ג) על עצתה של הנערה לגברתה. אולם סיפור רקע זה כשלעצמו, קדם לתחילת העלילה הנידונה בפרקנו,<sup>11</sup> ולכן אפשר אפוא, שפשיטת גודו של נעמן קדמה אף להיותו מצורע, ואם כן יש בה כדי להסביר את צרעתו.

פשיטות גודי הארמים בארץ ישראל לא היו בגדר מלחמה כוללת בישראל, אלא נועדו להסב נזקים קשים לבני ישראל: הם שדדו וחמדו ולקחו אנשים בשבי והפכו לעבדים (כעולה מפסוק ב).<sup>12</sup> נראה שלא היה בכוחו של מלך ישראל וצבאו למנוע התגרות מתמדת זו של הארמים, וכך נעשתה ארץ ישראל הפקר לגודי ארם. מדיניות מרושעת מעין זו כלפי ישראל מכונה בהמשכו של המדרש שהבאנו לאחרונה "שמתגרין בישראל", והוא רואה בה עילה להענשת המתגרה בישראל בצרעת. יושם לב: לא על הילחמו בישראל כדרך הנלחמים נידון נעמן בצרעת. אדרבה: בהילחמו בהם ובנצחו אותם, הוא כלי ביד ה' לתת תשועה לארם (וכך גם טוענת מלכות אדום במדרש שהבאנו: "לא אתה הוא שמסרתם בידינו?!"). על מה נידון נעמן? על הגדודים שהוא משלח להתגרות בישראל, גדודים ששבנו נערה ישראלית קטנה והפכוה לשפחה. פעולה מעין זו אינה בגדר מלחמה, ויחס זה לישראל אינו מתחייב מן התשועה שנתן ה' לארם כנגד ישראל. כיוצא בזה אכן עונה ה' לאדום במדרשנו: "ובשביל

11. המסופר כאן מנוסח בזמן עבר מושלם: "וְאַרְם יֵצְאוּ", ולא בצורת העבר הרגילה בסיפור המקראי שהיא עתיד מהופך: 'ויצאו ארם'; והמשמעות היא שדבר זה אירע עוד לפני המסופר הקודם.

12. זהו מנהגם של 'גדודים' במקרא: ראה שמ"א כ"ז, ח-יא; שם ל', א-ג (ובהמשך הפרק מוזכר 'גדוד' העמלקים פעמים אחדות); הושע ז', א.

שמסרתי אותם בידך 'לא שמת להם רחמים, על זקן הכבדת עלך מאד?'! אדום נידונה על יחסה לזקנים, ואילו נעמן נידון על ששבה מארץ ישראל נערוֹת קטנות. הסבר זה לצרעתו של נעמן דומה לתביעה נבואית אחרת שמצאנו בדברי הנביא זכריה כנגד הגויים על מעשיהם לישראל:

זכריה א', יד כה אָמַר ה' צְבָאוֹת: קְנֵאתִי לִירוּשָׁלַם וּלְצִיּוֹן קְנָאָה גְדוֹלָה.  
טו וְקִצְף גְּדוֹל אֲנִי קִצְף עַל הַגּוֹיִם הַשְּׂאֲנָנִים  
אֲשֶׁר אֲנִי קִצְפֹּתִי מֵעַט, וְהִמָּה עָזְרוּ לְרַעָה.

אמנם נכון הוא שה' קצף על ישראל ומסרם ביד הגויים, אולם הם "עזרו" והגדילו את הרעה שהרעו לישראל מעבר למה שקצף עליהם ה'. זו התשובה הניתנת במדרש לאדום, וכך הדבר גם ביחס לנעמן. לפי מדרש זה, האמירה בפסוקנו "פי בו נתן ה' תְּשׁוּעָה לְאַרְבָּם", אינה ביקורת על נעמן. אדרבה: היא קו ההבחנה בין המעשים הלגיטימיים שעשה נעמן, ושזיכו אותו בגדולה ובכבוד, לבין המעשים שאינם בגדר "תְּשׁוּעָה לְאַרְבָּם" (- הושעת ארם במלחמה), אלא בגדר מעשי התגרות באוכלוסיית ישראל. מעשי התגרות כאלה אינם לגיטימיים, ולכן עשייתם הביאה על נעמן צרעת, שהיא היפוכם של גדולה ושל כבוד.

נמצא אפוא, כי המדרשים שהבאנו חלוקים ביניהם אם לסמוך את צרעתו של נעמן למה שנאמר בפסוק לפניו, ולנמקה בתודעתו של נעמן, או לסמכה לפסוק שאחריה, ולנמקה במעשיו. בכלל מחלוקתם מונחת המחלוקת על תפיסת תיאורו של נעמן במצג: האם זהו תיאור ביקורתי של אדם שדעתו גסה בגבורתו ובניצחונותיו (כך במדרש הראשון), או תיאור חיובי של אדם הזוכה לגדולה ולכבוד על מעשים שאין בהם פגם, אך לוקה בצרעת על מעשים שאינם ראויים, אשר יתוארו רק בפסוק הבא (כך במדרש השני). במה נראה שלא נחלקו המדרשים הללו? בכך שצרעתו של נעמן קשורה בתפקידו כשר צבא ארם ובמלחמתו שנלחם בישראל.

### 3. הנערה הקטנה מארץ ישראל ועצתה

- ב וְאַרְבָּם יֵצְאוּ גְדוּדִים וַיֵּשְׁבוּ מֵאַרְץ יִשְׂרָאֵל וַנַּעֲרָה קְטָנָה וַתְּהִי לְפָנַי אִשֶּׁת נְעָמָן.
- ג וַתֹּאמֶר אֵל גְּבֵרְתָּהּ: אַחֲלִי אֶדְנִי לְפָנַי הַנְּבִיאָ אֲשֶׁר בְּשִׁמְרוֹן אֲזִי יֵאָסֵף אֹתוֹ מִצָּרְעָתוֹ.
- ד וַיָּבֵא וַיַּגֵּד לְאֶדְנָיו לֵאמֹר:  
כְּזֹאת וְכֹזֹאת דִּבְרָה הַנְּעָרָה אֲשֶׁר מֵאַרְץ יִשְׂרָאֵל.

האירוניה המאפיינת את דרך הצגתו של נעמן במצג שבפסוק א ממשיכה לאפיין את סיפורנו גם בהמשכו, כשהוא מציג לפנינו (ולפני נעמן ומלכו) את קצה הפתרון המסתמן. האיש הגדול ונשוא הפנים, גיבור החיל ושר הצבא בממלכת ארם המנצחת,

תלוי בנערה קטנה מארץ ישראל ששבו חייליו, המשמשת שפחת אשתו. ידיעותיה ודבריה של זו - הם המפתח לרפואתו מן הצרעת שלקה בה. כפי שצרעתו של נעמן מהווה ניגוד חריף לכל תאריו ומעשיו של נעמן המופיעים במצג, כך מהווה תיאור אישיותה של הנערה הקטנה הזו ניגוד חריף ורב אנפין לתיאור אישיותו של נעמן.

על פניו נראה הניגוד כך: נעמן הוא "אִישׁ גָּדוֹל" והיא "נְעִמָּה קְטַנָּה", וכאן כלולים ההבדלים שבין זכר לנקבה, בין איש מבוגר לנערה צעירה ובין איש גדול ומכובד לבין נערה קטנה ובזויה (מין, גיל ומעמד חברתי). לכך יש להוסיף כי נעמן הוא שר צבא, אדם בן חורין, ואילו היא שבויה שפחת אשתו, אשר נשבתה בידי חייליו. ועיקר העיקרים: נעמן הוא ארמי, מושיעם של ארם ומנצחם של ישראל, ואילו היא נערה מארץ ישראל המנוצחת.

כפי שהאירוניה במצג איננה תכסיס ספרותי גרידא, אלא היא אמצעי ספרותי בעל מסר, כך הדבר גם בסיטואציה המתוארת כאן. משמעות תלותו של נעמן בנערה הקטנה מהווה המשך ישיר למשמעות הניגוד שבין היותו מצורע לבין היותו שר צבא ארם: היותו של נעמן מצורע אינה רק ניגוד תהומי למעמדו, אלא היא קשורה בקשר בל ינתק למעמדו זה, ומחמתו היא באה. אף תלותו של נעמן בנערה הקטנה מארץ ישראל נועדה לרמוז לו זאת: הצרעת שבה לקית קשורה במעשיך שעשית בארץ ישראל וביחסך לעם ישראל, ורפואתך ממנה תלויה בשינוי יחסך לאלו; דע לך - גדול וקטן, חשוב ושאינו חשוב אינם נמדדים רק בעצמה צבאית, במעמד חברתי ובשאר ערכים שמקובל לראותם כקובעים משקלו של אדם ושל עם. הנה אתה, נעמן, 'איש גדול', 'גיבור חיל', 'שר צבא' של אומה גדולה כארם, מצביא מנצח ומושיע עמו, ועם כל זאת הנך מצורע. מה ערכם של כל התארים הללו, מה חשיבותם של מעשי הגבורה שעשית, אם אין בידך למצוא ישועה לעצמך מצרעתך?

לעומתך, הנה 'נערה קטנה' בת העם הקטן והמנוצח על ידך, והיא שבוית חייליך ששילחת לפשוט בארץ הקטנה הסמוכה לארצך, והיא שפחת אשתך. אתה והיא - שני קטבים חברתיים הפוכים המבטאים את תוצאות העימות בין עמך לעמה, בין ארצך לארצה. אמנם הכוח והשלטון, הניצחון והשעבוד - בידך הם. אולם נערה קטנה זו גדולה ממך, כיוון שהיא מחזיקה בידה את סוד ישועתך ואת פתרון מצוקתך. טהרתך מטומאת הצרעת שדבקה בך - בידה ניתנה. והפתרון שבידה מצביע לכיוונו של אותו התחום שבו מצטיין העם הקטן הזה ובו כוחו גדול - "הנביא אשר בשמרון".

אף אם נצח העם הזה בשדה הקרב, ואף אם ארצו משמשת מדרס לגדודי ארם העושים בה כבשלהם, הוא העם שבקרבו יושב הנביא - איש האלוהים, וממנו רפואה וטהרה לבאי עולם. וכדי לזכות באלו, אומרת הנערה, על שר הצבא המכובד להטריח עצמו לארץ ישראל מולדתה, ולחלות את פני הנביא אשר בשמרון.<sup>13</sup> "אז יאסף אתו מצרעתו". היא אומרת זאת בוודאות מוחלטת, ללא כל צל של ספק.

13. כך פירשו רד"ק, רלב"ג ור"י אבן כספי את דברי הנערה בפסוק ג "אחלי אדני" - "תחינות אדוני יהיו לפני הנביא" (לשון רד"ק).



תלותו של נעמן בעצתה של נערה זו מקבלת משמעות חריפה עוד יותר על פי דברי מדרש התנחומא שהבאנו. "בשביל מה נצטרע" נעמן, שואל המדרש, ועונה: "בשביל ששבה מארץ ישראל נערה קטנה". אם כן, יש לשאול על מדרש זה: מדוע מגישה לו נערה זו עצמה את הפתרון לצרעתו? הדעת נותנת שהיה עליה דווקא להסתיר מפניו את ידיעתה על הנביא, כדי שנעמן יימק בצרעתו!

לו כך הייתה נוהגת אותה נערה, לא היה נעמן יודע מה סיבת צרעתו ומה הדרך שעליו לעבור כדי להיטהר ממנה. בהפנותה אותו - המנצח המפואר - אל ארצה ואל עִמָּה כדי לזכות בפתרון המיוחל, היא מצביעה לפניו על שורש בעייתו: יחסו לישראל. אותו יחס שכתוצאה ממנו היא הובאה לשרת לפני אשתו כשפחה - הוא סיבת צרעתו; ובשינוי יחסו לישראל על ידי הכרת ערכו הפנימי - ירפא נעמן. אין צריך לומר, שכאשר יכיר נעמן בערכו של ישראל, וימלא כבוד לגדולתו, אז לא ישלח עוד את גדודיו בארץ ישראל ולא ייטול עוד משם נערות קטנות כשבויות.

נמצא, כי צרעתו של נעמן ועצתה של הנערה הקטנה מארץ ישראל הם שני רמזים שבהם נרמזו נעמן לשנות את יחסו לישראל. האם נעמן קלט את הרמז? צרעתו כשלעצמה לא הביאה אותו להכרה חדשה, ואין פלא בכך: מחלתו - דוממת היא, ואין בה קריאת כיוון שתפנה אותו לישראל. אולם בעצתה של הנערה 'מתעִבָה' הרמז לנעמן ומקבל ביטוי מפורש יותר. האם נרמזו נעמן למשתמע מעצתה?

#### 4. נעמן פונה למלכו

במבט ראשון נראה שנעמן נענה לרמז שבעצת אותה נערה קטנה: אין הוא מבטל את ערכם של דבריה מתוך התנשאות אלא ההפך מכך, הוא מקבלם במלוא הרצינות ומוכן ללכת בכיוון שהורתה לו - לארץ ישראל. ובכן, נראה שנעמן עולה על דרך של תיקון יחסו המתנשא כלפי ישראל, ודרך זו תביאנו להיטהר מצרעתו.

אולם במחשבה נוספת מתגנב ספק ביחס לכך: האם באמת מוכן נעמן ללכת לארץ ישראל, לעמוד לפני הנביא בענווה ולעשות כדבריו, ובכך להכיר בעדיפות העם שאותו ניצח? האם זה הדבר שקלט מדברי הנערה וקיבל על עצמו לעשותו? אם כך הוא, מדוע פונה נעמן אל מלכו ומדווח לו על דברי הנערה? מדוע לא ישים פניו ישירות אל הנביא אשר בשומרון ויבקש את עזרתו?

על שאלה זו יכולנו להעלות על הדעת תשובות אחדות.<sup>14</sup> בדרך כלל במקום שהמקרא מתאר מעשה שעושה אדם, אך אינו מפרש את מניעיו למעשה זה, וקיימים מניעים אפשריים שונים, שומה עלינו להמשיך ולקרוא הלאה, ולראות מהן התוצאות של אותו

14. ניתן לענות על כך, כמובן, שנעמן פנה למלכו כדי לבקש את רשותו להעדר מארצו ומתפקידו כשר צבא לצורך "חופשת מחלה". מעשה כזה אינו מעשה שבכל יום, ונעמן, עם כל חשיבותו, אינו אדם שעומד ברשות עצמו. דברים אלו אינם סותרים את הדברים שנכתוב בהמשך.

מעשה. בדרך כלל, ניתן לייחס את התוצאות הללו למניעים של עושה המעשה: לשם השגת תוצאות אלו פעל הוא כפי שפעל, בבחינת "סוף מעשה במחשבה תחילה"<sup>15</sup>. על פי זאת, מסתבר שכוונת נעמן בפנייתו למלכו הייתה לקבל ממנו איגרת למלך ישראל, כפי שאכן אירע בהמשך הדברים. ובאמת, בבואו לשומרון, שם נעמן את פניו למלך ישראל ולא אל הנביא.

אם כך, עלינו לשאול מדוע מעוניין נעמן בהתערבות מלכו? ומדוע הוא זקוק לאיגרת ממנו שתהא מופנית למלך ישראל? הרי בכך הוא חוצץ בינו לבין הנביא האמור לרפאו בשני מתווכים מיותרים ש"סָפְר" מקשר ביניהם. לשם מה נחוצים לנעמן כל אלה?<sup>16</sup> נדמה שהתשובה גלויה: נעמן אינו מוכן להרכין ראש לפני ישראל ולפני הנביא אשר בישראל. הוא מתכוון להופיע בישראל בכל תוקפו וגבורתו, כנגיד ומצוה, ולא כמתחנן. לשם כך הוא זקוק לאיגרת ממלכו שתסלול את דרכו אל מלך ישראל ותתן להופעתו לפניו תוקף מדיני. לא לקבלת טובה בא נעמן לישראל, אלא כדי לדרוש שירות ולהעניק תמורה בעבור אותו שירות. את בואו לישראל הוא מעוניין להפוך לאירוע פוליטי רב רושם. כמעט שניתן לומר: הוא, נעמן, עושה טובה לישראל בנכונותו להופיע בארץ ישראל ולקבל בה שירות.

בפסוק ה מוזכרות שתי הכנות שעורך נעמן לקראת מסעו: ראשית, השגת האיגרת ממלכו למלך ישראל, ושנית, הרכוש הרב שהוא נוטל בידו כדי לשלם באמצעותו בעבור רפואתו. שני הדברים הללו מבטאים את רגש העליונות שחש נעמן בדרכו לארץ ישראל. האיגרת מבטאת את התוקף המדיני-צבאי העומד לרשותו, והרכוש הרב מבטא את העושר שיש בידו. לכך יש להוסיף את מה שמתגלה בהמשך הסיפור (בפסוק ט), כי נעמן הופיע בארץ ישראל בראש מחנה גדול שיש בו סוסים ומרכבות ועבדים.

המסקנה מהתנהלותו של נעמן ברורה: אמנם הוא מוכן להשקיע מאמץ רב כדי להרפא מצרעתו, אולם את המשמעות הנרמזת בעצת הנערה הקטנה מארץ ישראל - לא קלט. נעמן לא נרמז לסיבת היותו מצורע, ולא למשמעות העובדה שישועתו, בישראל היא תלויה. כנגד הרמז בדברי הנערה לגבי תלותו בישראל מתקוממת גאוותו של נעמן. ועל כן, הוא מקבל רק את הקליפה החיצונית בעצת הנערה הקטנה, ודוחה את הגרעין הפנימי שבדבריה, המחייבו בשינוי ערכים ובשינוי התפיסה ביחס לישראל. עליו לעבור עוד דרך ארוכה עד שיגיע לידי כך.

15. עמדנו על עיקרון פרשני זה והבאנו לו שתי דוגמאות בעיוננו לפרשת נח, סדרה שנייה, עמ' 33-34 ובהערה 36 שם.

16. בסעיף הבא, "מלך ארם", בחלקו האחרון, נעלה את השאלה מדוע לא הזכיר מלך ארם באיגרתו את הנביא, אלא ציווה על מלך ישראל "וְאַסְפְּתוּ מִצְרַעְתּוֹ". התשובה שנענה על כך שם, בדבר תפיסתם של הארמים את טיב הקשר בין נביא לבין מלך, יש בה כדי לענות גם על מה ששאלנו כאן. תשובה זו משלימה את האמור בהמשך סעיף זה.

## 5. מלך ארם

- ד וַיָּבֵא וַיַּגֵּד לְאֲדֹנָיו לֵאמֹר:  
 כְּזָאת וְכִזָּאת דִּבְרָה הִנְעֲרָה אֲשֶׁר מֵאֶרֶץ יִשְׂרָאֵל.  
 ה וַיֹּאמֶר מֶלֶךְ אֲרָם: לֵךְ בֹּא וְאֶשְׁלַחְהָ סֶפֶר אֶל מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל...  
 ו וַיָּבֵא הַסֶּפֶר אֶל מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר:  
 וְעַתָּה, כְּבֹא הַסֶּפֶר הַזֶּה אֵלַיךְ  
 הִנֵּה שְׁלַחְתִּי אֵלַיךְ אֶת נַעְמָן עַבְדִּי, וְאֶסְפְּתוֹ מִצְרַעְתּוֹ.

מלך ארם שמח לסייע ביד נעמן למצות את האפשרות שנקרתה לו להרפא מצרעתו. נראה שהמלך היה מוטרד אף הוא ממצוקתו של שר צבאו המכובד עליו. מדוע סבור מלך ארם כי התערבותו רצויה וכי נחוצה איגרת ממנו למלך ישראל? את מניעיו של נעמן להשגתה של איגרת זו כבר הסברנו: הוא חפץ להופיע בישראל כנגיד ומצוה. אף מלך ארם סבור בוודאי כי נאה ששר צבאו יופיע עם איגרת מלכותית המצוה לרפאו. כך יזכה להתייחסות נאותה בארץ האויב, ושאלת ריפוי תהפוך לפרשה פוליטית ביחסי שתי המדינות.

מסיבה זו מפנה מלך ארם את איגרתו למלך ישראל, ולא אל הכתובת האמיתית לטיפול בריפוי של נעמן - הנביא אשר בשומרון. אין זה מכבודו של מלך ארם, וודאי אף אין זה מן הנימוס הדיפלומטי הראוי, שמלך מדינה אחת יפנה לאזרח פשוט במדינה שכנה ויבקש ממנו סיוע.<sup>17</sup> הפרוצדורה הנאותה מחייבת שהמלך יפנה למקבילו הישראלי לסידור עניין כזה. אף מטרתו של נעמן תצא נשכרת מכך: ריפוי יעשה בחסות המלך המקומי, וכך יקבל גושפנקה של אירוע פוליטי ביחסים שבין ישראל וארם.

את תוכנו של הספר ששלח מלך ארם מגלה לנו הכתוב רק בפסוק ו, בשעה שתוכן זה נודע למלך ישראל. דחייה זו נועדה לסמוך את תוכן הספר לתגובתו של מלך ישראל, כדי שזו תהא מובנת לנו כל צורכה. אולם אנו, העוסקים בסעיף זה בדמותו של מלך ארם, נקדים את העיון בתוכנו ובסגנונו של הספר הזה כבר לכאן, עם הזכרת הספר לראשונה בפסוק ה.

נתחיל בבחינת הסגנון: האיגרת מצטיינת בקיצורה ובסגנונה הבוטה והתקיף. היא מנוסחת כפקודה ולא כבקשה. אין בה כל דברי נימוס או ברכה, לא בתחילתה ולא בסופה, ואף לא הקדמת הנסיבות (- מצוקתו של נעמן) כרקע למטלה המוטלת על מלך ישראל.

תחילתה של האיגרת נראית קטועה, כאילו היא מתחילה באמצע משפט: "וְעַתָּה...".  
 ודבר זה הביא פרשנים אחדים לסבור, שהכתוב השמיט את דברי הנימוס המקובלים

17. על כך יש להוסיף: הנביא הישראלי עלול לסרב לרפא את נעמן שר הצבא הארמי. הרי הוא, הנביא, איננו כפוף למלך ארם ולשר צבאו. לפיכך זקוקים הללו לסמכותו של מלך ישראל שיצוה על נתינו לעשות זאת. סברה זו מעלה מלב"ם בפירושו לפסוק ה.

שהיו כתובים בחלקה הראשון, מחמת הקיצור ומחמת חוסר משמעותם של דברים אלו לעניינו של הסיפור. כך כותב רד"ק:

היו בתחילת הספר דברים אחרים, אלא שהדברים הצריכין סיפר הכתוב.

וכך גם בעל המצודות (ההולך בעקבות ר"י אברבנאל):

לא פירש הכתוב מה כתב בראשית אמריו, כי היה כמנהג, לפקדו בשלום.

אם צודקים פרשנים אלה, אפשר שמסקנתנו ביחס לאופיה הסגנוני של האיגרת הייתה חריפה מדי: אפשר שלו היה נוסח האיגרת מובא בשלמות, היה הרושם המתקבל כך יותר.<sup>18</sup>

מה הביא פרשנים אלו לפרש כפי שפירשו? נראה שהפתיחה הקטועה "וְעֵתָהּ" היא שהביאתם לכך. פתיחה זו רומזת לדברים שקדמו לה.

אולם כנגד טענה זו (וכנגד פירושם של המפרשים הללו בכלל) נראים דבריו של פרופ' יאיר זקוביץ בספר שהקדיש לניתוח סיפורנו - גבה מעל גבה - עמ' 38-39:

דומה בעינינו שאין כאן כוונה לחסוך בדברים בלתי רלוונטיים, אלא פתיחה תכליתית שהיעדר דברי ברכה בה מכוון. מכתב אחר בספר מלכים פותח באופן דומה - מכתבו של בעל הזרוע יהוא לעבדי אחאב בעיר יזרעאל, הממהרים לסור למרותו ולהכריז כי הם עבדיו (מל"ב י', ה). לשון פתיחת ספרו של יהוא: "וְעֵתָהּ כָּבֵא הַסֵּפֶר הַזֶּה אֲלֵיכֶם... וְכָאִתָּם..." (פסוקים ב-ג שם).<sup>19</sup>

במכתבי לביא מציינו כי הנמוך במעמד מקדים דברי ברכה למילת 'ועתה' בפנותו אל גבוה ממנו. כך לדוגמה בחרס 3: "עבדך הושעיהו שלח להגד לאדני יאוש: וְשָׁמַע ה' את אדני שָׁמַעַת שְׁלֹם... וְעַת הַפֶּקַח אָדָם אֲזַן עַבְדְּךָ לְסַפֵּר אֲשֶׁר שִׁלַּחְתָּהּ..." (שורות 6-1).<sup>20</sup>

... בתעודות מערד שפירסם אהרוני<sup>21</sup> מציינו אבחנה ברורה בין איגרות הנשלחות מנמוך לגבוה - ולפיכך מקדימות דברי ברכה למילת "ועתה"<sup>22</sup> - לבין איגרות שבהן פונה גבוה לנמוך, ומסמך מילת "ועתה" לשמו של

18. אולם אם כך הדבר, אין הצדקה בהשמטת דברי הנימוס, שכן השמטה זו יוצרת רושם בלתי מדויק של היחס בין מלך ארם למלך ישראל (אלא אם כן דברי הנימוס הללו נכתבו מן השפה ולחוץ בלבד).

19. המכתב הוא דרישת כניעה שדורש יהוא, והוא מנוסח בלשון אירונית כדרישה שימליכו יורש ליורם וילחמו על קיום ביתו כנגד יהוא. פשיטא שאין להעלות שם על הדעת דברי נימוס הקודמים ל"וְעֵתָהּ".

20. הכתובת נתפרסמה בספרו של נ"ה טור סיני 'תעודות לכיש', ירושלים ת"ש, עמ' 53.

21. 'י' אהרוני, כתובות ערד, ירושלים תשל"ו.

22. זקוביץ מציין את תעודות 18 (עמ' 37 בספרו של אהרוני); 21 (עמ' 44); 40 (עמ' 72).

הנמען ללא כל ברכה: "אל אלישב ועת נתן לכתים יין..." (כתובת ו<sup>23</sup>).  
ברור אפוא כי פתיחת המכתב באה להעיד על נחיתותו של מלך ישראל  
בפני מלך ארם.

לפי דברים אלו, נמצא, כי אופי פתיחתה של האיגרת דווקא הולם להפליא את  
סגנונה בהמשך כפי שהתרשמנו ממנו. מלך ארם מדגיש בה את כפיפותו של מלך ישראל  
אליו, והוא עושה זאת הן בדרך פתיחת האיגרת והן בפקודה שהוא פוקד בה על מלך  
ישראל, תוך שהוא דורש ממנו לפעול מיידית עם קבלתה - "כְּבוֹא הַסֵּפֶר הַזֶּה אֵלַיךְ". דבר  
זה נובע מעצמתה הצבאית של ארם ביחס לישראל באותו דור.

## 6. אי הזכרתו של הנביא בספרו של מלך ארם

אחר כל האמור כאן, נותר עדיין קושי באיגרתו של מלך ארם: כיצד זה שמלך ארם  
אינו מזכיר באיגרתו את הנביא? הרי העילה לכל התנועה המתרחשת בתחילת פרקנו  
הם דברי הנערה הקטנה, וזו הרי הפנתה את אדוניה בפירוש אל "הַנְּבִיא אֲשֶׁר בְּשִׁמְרוֹן!"  
נעמן הרי ציטט את דבריה באזני מלכו כלשונם - "כִּזְאֵת וְכִזְאֵת דְּבַרָּה הַנְּעֵרָה אֲשֶׁר  
מֵאֶרֶץ שְׂרָאֵל". מדוע, אם כן, מצוה מלך ארם על מלך ישראל "וְאֶסְפְּתוּ מִצְרַעְתּוֹ",  
ביודעו שלא מלך ישראל יעשה זאת, אלא הנביא אשר בשומרון, שעליו אמרה הנערה  
"אִי יֵאָסֵף אֹתוֹ מִצְרַעְתּוֹ"? ובכן, היה על מלך ארם לכתוב בספרו 'הַנְּבִיא אֲשֶׁר אֵלַיךְ אֶת  
נְעִמָן עֲבָדִי, והבאתו אל הנביא שבעירך למען יאספהו מצרעתו'.  
כדי להשיב על שאלה זו מחויבים אנו לְשַׁעַר כיצד תפס מלך ארם את טיב הקשר  
שבין מלך לנביא.

נביאים פעלו לא רק בישראל, אלא אף בעמים אחרים במזרח הקדמון, ועל כך יש לנו  
עדויות הן מן המקרא עצמו והן מתעודות חיצוניות. הנביאים בארצות המזרח הקדום,  
שירתו את המלכים שבארצם בהודעת העתיד, בהדרכה, בעידוד בשעת מצוקה  
ובשירותים נוספים המצריכים כשרון נבואי. נביאים שזה היה מקצועם גם התפרנסו  
ממתן שירותים אלו. זיקה דו-צדדית זו בין מלך לנביא ניכרת בסיפור על בלק ובלעם.  
במיוחד ניכרת זיקה זו בסיפורים על איזבל ואחאב בדור שלפני אלישע. במל"א י"ח, יט  
אנו קוראים על "נְבִיאֵי הַבַּעַל אֲרַבְעַת מֵאוֹת וְחֲמִשִּׁים וְנְבִיאֵי הָאֱשֶׁרָה אֲרַבְעַת מֵאוֹת אֲכָלִי  
שְׁלַחַן אֵיזָבֵל", ובפרק כ"ב שם (פסוק ו) אנו קוראים על ארבע מאות נביאיו של אחאב,  
המעודדים אותו בטרם היציאה למלחמה בארם ומבטיחים לו ניצחון. מסתבר, שאף  
הללו היו אוכלי שולחנו של אחאב. אמנם תחום תיאורים אלו הוא ממלכת ישראל,  
אולם ניכר שדפוס זה של זיקה בין המלך לבין נביאיו - מולדת חוץ הוא, שכן לא מצאנו  
כדוגמתו עוד בישראל.

23. עמ' 12 בספרו של אהרוני. זקוביץ מציין עוד את תעודות 2 (עמ' 15); 3 (עמ' 18); וכן את  
תעודות 5-11 בעמודים 21-27 ואת תעודה 14 (עמ' 30) ו-17 (עמ' 34).

מסתבר אפוא, כי "הנביא אשר בשמרון", שעליו דיברה הנערה מארץ ישראל, נתפס אצל מלך ארם ואצל שר צבאו, כאחד מאותם הנביאים הפועלים בחצרות מלכים במזרח הקדום (ואולי אף בארם), שהם בעצם פקידי המלך, והוא משלם להם את משכורתם. למלך ארם מובן מאליו שריפוי מאגי של צרעת (כפי שתפסו הארמים את הדרך לרפא את צרעת נעמן - ראה דברי נעמן בפסוק יא) הוא מתפקידיו של נביא חצר כזה, בתנאי שהוא מסוגל לכך, כמובן. לפיכך אין בלבו של מלך ארם כל פקפוק בכך שבהפנותו את נעמן למלך ישראל, בליווי הפקודה "ואספתו מצרעתו", תהא הפקודה הזאת מובנת למלך ישראל. הלה יבין בוודאי כי משמעות הפקודה היא למסור את נעמן ביד אותו פקיד, נביא-חצר, היושב בחצר המלך ומקבל ממנו את משכורתו, על מנת שהלה יפעיל את כישוריו המאגיים יוצאי הדופן וירפא את נעמן. יתרה מזאת: כיוון שלפי תפיסתו של מלך ארם מדובר בנביא-חצר, נכון הוא לייחס את פעולתו של הפקיד הזה לאדונו משלם משכורתו - למלך ישראל.

האמת שאיננה ידועה למלך ארם ולשר צבאו, כמובן, שונה בתכלית: תפקידו של הנביא בישראל שונה מאוד מזה של נביאי אומות העולם (וההולכים בדרכיהם בישראל). הנביא הישראלי איננו חלק מן הממסד המלכותי, אלא עצמאי ועומד מחוצה לו; נכון לבקר את המלך ולהתנגד לו בתקיפות בעת הצורך. פעולותיו הנפלאות וידיעת העתיד שלו נובעות מהיותו "איש אלוהים" - שלוחו של אל כל יכול המנהיג את המציאות הטבעית והאנושית גם יחד.

שיתוף השם "נביא" ביחס לאלישע (ונביאי האמת והצדק הישראליים האחרים) וביחס לנביאים שהיו מוכרים למלך ארם, הוא שהטעה אותו.

מכאן גם ההסבר לכך שהזדקקותם של הארמים לשירותו של מלך ישראל ושל הנביא בישראל אינה מולידה בקרבם מידה של דרך ארץ. בשלב הזה של הסיפור נתפס בעיניהם עניינו של הנביא האמור לרפא את נעמן מצרעתו כעניין מקרי: זכה מלך ישראל להעסיק בחצרו פקיד-נביא מוכשר ובעל יכולת מאגית גבוהה מן הרגיל. אין הם תופסים עדיין שנוכחותו של אלישע בישראל ויכולתו לטהר את נעמן מצרעתו הן ביטוי ליתרון מהותי הקיים בישראל: הם עמו של האלוהים, והוא המעניק לנביאיו כוח אלוהי שאיננו מצוי בשום אומה ולשון. ארם היא אמנם מדינה חזקה מישראל, אולם בכל מה שנוגע לרפואתו של אדם, לטהרתו מטומאת גאוותו ומטומאת מידותיו המושחתות - תלויים ארם ומנהיגיה, כמו גם העולם כולו, ברוח הקודש, ברוח הטהרה השופעת מישראל.

## 7. מלך ישראל

- וַיִּבֶא הַסֹּפֵר אֶל מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר: וַעֲתָה כְּבֹא הַסֹּפֵר הַזֶּה אֵלַיִךְ  
הַגֵּה שְׁלַחְתִּי אֵלַיִךְ אֶת נַעְמָן עֲבָדִי, וְאַסְפֹּתוֹ מִצְרַעְתּוֹ.  
וַיְהִי כִּקְרָא מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל אֶת הַסֹּפֵר וַיִּקְרַע בְּגָדָיו וַיֹּאמֶר:  
הַאֱלֹהִים אֲנִי לְהַמִּית וְלְהַחְיֹת  
כִּי זֶה שִׁלַּח אֵלַי לְאַסֹּף אִישׁ מִצְרַעְתּוֹ  
כִּי אֵךְ דָּעוּ נָא וּרְאוּ כִּי מִתְאַנֶּה הוּא לִי.

לפנינו סיטואציה אירונית מובהקת: תגובתו של מלך ישראל נובעת מכך שאין הוא מפרש נכונה את כוונת ה'ספר' שנשלח אליו מאת מלך ארם, וזאת, מחמת שאין הוא יודע את מה שאנו, הקוראים, יודעים. לא רק אנו, אלא גם כל הדמויות שהופיעו בסיפור עד כה יודעות, כי איגרתו של מלך ארם נכתבה בתום לב (גם אם בשחצנות) ואין בה כל חיפוש תואנה למלחמה בישראל. האירוניה חריפה במיוחד מפני תגובתו הרגשית הקיצונית של מלך ישראל - "וַיִּקְרַע בְּגָדָיו" - ומשום שתגובתו המילולית מציגה הערכה הפוכה ממש לכוונה הצפונה בסיפורנו מראשיתו: כוונת ההתרחשות, כפי שנבאר עוד בהמשך סדרת עיונים זו, היא לְמַתָּן את האיבה בין ארם לישראל ולהקטין את החיכוך הצבאי ביניהן, באמצעות ריפוי של שר הצבא הארמי המצורע. ריפוי נעמן יבהיר לארמים כי עם ישראל, אף אם הוא חלש מן העם הארמי, הוא העם שאלוהיו - באמצעות שלוחו הנביא שבישראל - הוא האלוהים הממית והמחיה, הוא המצריע איש והוא האוספו מצרעתו. הכרה זו, כשתחלחל בין שליטי ארם, תגרום לשינוי יחסם המזלזל לאומה המנוצחת על ידם.

איגרתו של מלך ארם למלך ישראל, כל כמה שהיא רחוקה עדיין מלבטא תודעה זו, אמורה הייתה לקדם את ההתרחשות בכיוון הנכון: לקרב את נעמן אל הנביא. אולם נוסח האיגרת הנוקשה והמזלזל ואי-הזכרתו של הנביא בה הטעו את מלך ישראל והביאו אותו לתפיסה הפוכה בתכלית של האירוע.

מה תפקידו של מלך ישראל (שזו הופעתו היחידה בסיפורנו) במרקם העלילה,<sup>24</sup> ומה תפקידה של האירוניה בסיטואציה זו?

תפקידו של מלך ארם בסיפור מובן היטב לאור הדברים שאמרנו על מטרתו של סיפורנו: אף אם אינו דמות מרכזית בסיפור, מלך ארם הוא האישיות הארמית הבכירה ביותר. מטרת ההתרחשות היא שינוי יחסם של שליטי ארם לישראל, ולשם כך יש להגיע אף אל תודעתו של מלכם. מבחינה זו נעמן שר הצבא, עם כל חשיבותו, הוא מכשיר לשינוי ערכים כללי בצמרת הארמית, שינוי שיכלול אף את המלך.

אולם עצם פנייתו של מלך ארם למלך ישראל, ובייחוד אופיה של פנייה זו, הן עדות לכך שנעמן ומלכו אינם מבינים את אשר נרמז להם עד עתה - את תלותם בישראל באשר לריפוי צרעת נעמן. הופעת נעמן בחצרו של מלך ישראל כשהוא מצויד באיגרת

24. ניתן להצביע על תפקיד צדדי שממלאת אפיזודה זו בסיפור: ניתן ללמוד ממנה על יחסי הכוחות בין ארם לישראל ועל נחיתותה של ישראל לפני ארם. והרי דבר זה הוא העומד ברקע של סיפורנו, והוא התחום שבו אמורה פעילותו של הנביא לחולל שינוי. קריעתו של מלך ישראל את בגדיו מעידה עד כמה הוא חושש מפני מלך ארם; ייחוסו כוונת זדון למלך ארם - "כִּי מִתְאַנֶּה הוּא לִי" - לא הייתה סבירה אלמלי כבר היו דברים מעולם. דהיינו, היחס הקבוע של ארם לישראל התאפיין בכוחניות ובאיום מתמיד במלחמה. עדות זו מצטרפת לקודמותיה בסיפור: למה שנאמר על נעמן "כִּי בּוֹ נֶתַן ה' תְּשׁוּעָה לְאַרְם", לדיווח על גדודי ארם הפושטים על ארץ ישראל ונוטלים משם שבויים ההופכים לעבדים בארם, ולנוסח התקיף והבוטה של הספר ששלח מלך ארם למלך ישראל.

מלך ארם אמנם מקרבת אותו מבחינה גיאוגרפית אל פתרון מצוקתו, אך מהותית - אין כאן התקרבות אמיתית, ולהפך, דרכו הסתבכה והגיעה למבוי סתום. הסתבכות זו נובעת מאי-הבנתו של מלך ישראל את כוונת האיגרת.

הופעתו של מלך ישראל במהלך העלילה גורמת לתסבוכת נוספת: שינוי יחסם המזלזל של הארמים לישראל מותנה בהתגלות הפן המיוחד את עם ישראל - היותו עם ה', ונוכחות הנביא איש האלוהים בקרבם. אולם כמה קשה יהיה להביא את הארמים להכרה זו, כאשר מלך ישראל עצמו אינו חדור בה! כמה קשה לבוא לידי רגש של כבוד למי שאין בהתנהגותו כבוד עצמי. מלך ישראל, אף לפי פירושו המוטעה לאיגרתו של מלך ארם, אינו מעלה על דעתו לפנות לאלוהיו בתפילה, או אל איש האלוהים בבקשת עצה. לו היה חדור בהכרה הראויה, אפשר שלא היה טועה בהבנת כוונת האיגרת שקיבל, והיה מבין מייד כי כוונת הארמים לכך שיפנה אל הנביא. אולם מלך ישראל רחוק מהכרת ערך עצמו וערך עמו. כאשר כזה הוא מלך ישראל, והוא מתייחס למלך ארם בחולשת דעת מעוררת רחמים, כיצד יתייחסו אליו מלך ארם ושר צבאו?<sup>25</sup>

רק דבר אחד מקטין במקצת את הביזיון בתגובתו של מלך ישראל: דבריו נאמרו בין אנשיו ולא בנוכחות הארמים (ודבר זה מוכח מנוסח דבריו). אולם נעמן ואנשיו ודאי חשו בנמיכות רוחו, אף אם לא קיבלה ביטוי מפורש בנוכחותם.

תגובתו של מלך ישראל מלמדת, כי פעילותו של אלישע בהמשך סיפורנו אמורה לשנות לא רק את יחס שליטי ארם לישראל, אלא גם את יחסו של מלך ישראל לאלוהיו ולשלוחו איש האלוהים.

בהגיעו לתגובתו העלובה של מלך ישראל בסיפורנו, קרא ר' יוסף אבן קספי, הפרשן חד-הלשון, מנהמת לבו:

"ויקרא בגדיו" - אוי נא לנו היהודים האִמְלָלִים,<sup>26</sup> ואיך נעשה מלוכה?<sup>27</sup>

25. זוהי הדינמיקה שמקובל לבטאה באמצעות דברי המרגלים (במדבר י"ג, לג): "וַיְהִי בְעֵינֵינוּ כַּחֲגָבִים, וְכֵן הָיִינוּ בְעֵינֵיהֶם": יחס הזולת אליך נובע מיחסך אל עצמך.

26. הצירוף "היהודים האִמְלָלִים" לקוח מלעגו של סנבלט ליהודים הבונים את חומת ירושלים בנחמיה ג', לד.

27. ר"י אבן קספי חי בתחילת המאה ה-17 בדרום צרפת, והיה מוטרד ביותר בשאלת האפשרות הריאלית של היהודים לשוב לארץ ישראל ולכונן בה ממלכה. הדרשה השמינית והאחרונה בספר דרשותיו 'תם הכסף' (לונדון תרע"ג) עוסקת בכך, ומנסה לחזק את האמונה בגאולת ישראל בדרך הטבע - מן הסברה, משיקול הדעת ומן הפסוקים המפורשים במקרא. על רקע זאת, מובן מדוע רואה הפרשן בדאגה את נמיכות הרוח והביזוי העצמי שבהתנהגות מלך ישראל כמאפיינת התנהגות יהודית. "ואיך נעשה מלוכה?!"